

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

## 《詩》緯論《詩》

曹建國

武漢大學中文系

識緯在漢代，尤其在東漢，是非常流行的。當時的經學家大都經緯兼治，以致緯書被稱為「秘經」、「內傳」，甚或具有比經書更高的地位。但自三國曹魏「科禁內學及兵書」以來，<sup>1</sup>經晉、北魏、南朝劉宋及隋朝的數次禁毀，使緯書幾至銷聲匿跡。<sup>2</sup>尤其隋煬帝登基以後，「發使四出，搜天下書籍與識緯相涉者，皆焚之」。<sup>3</sup>今天我們所能看到的緯書，都為後人輯佚，大多殘缺不全，其中以河北人民出版社翻印日本學者安居香山、中村璋八所輯的《緯書集成》最為完備。<sup>4</sup>

就《詩》緯而言，其殘缺尤甚。傳世的文獻，至隋朝以前，惟《後漢書·郎顛傳》言及《詩·汜歷樞》，《三國志·文帝紀》裴松之注引漢末給事中博士蘇林、董巴的勸曹丕受禪表中兩引《詩·推度災》，又《宋書·禮志一》引三國時魏人高堂隆的《改正朔議》中言及《詩·推度災》，此外便不見《詩》緯佚文。所以安居香山、中村璋八在《緯書解說》中說：「儘管多數緯書都能在東漢文獻中見到引文，但唯有詩緯，連六朝文獻裏也不存，漸至隋代，才被《五行大義》和《玉燭寶典》等書所引。」<sup>5</sup>雖不是決無徵引，但少而又少確是事實。試想，《詩經》在漢代最先立於學官，又人才

<sup>1</sup> 《三國志》（北京：中華書局，1959年），卷二三〈魏書·常林傳〉注引〈魏略〉，頁660。

<sup>2</sup> 《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷三〈武帝紀〉，頁56；卷一〇六〈石季龍載記上〉，頁2765；《魏書》（北京：中華書局，1974年），卷七上〈高祖紀上〉，頁155；《隋書》（北京：中華書局，1973年），卷一〈高祖紀上〉，頁14；卷三二〈經籍志一〉，頁941。

<sup>3</sup> 《隋書》，卷三二〈經籍志一〉，頁941。

<sup>4</sup> 1964年，安居先出《緯書集成》油印本。1971至1985年，《重修緯書集成》陸續由東京明德出版社出版。1994年，河北人民出版社仍以《緯書集成》為名，刊印《重修緯書集成》。以下所徵引緯書內容，如出自該書，只於引文後注明頁碼，而不再另為注出。

<sup>5</sup> 安居香山、中村璋八：《緯書集成·解說》，頁45。

輩出，其與緯書的關係當十分密切，漢時即有「《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異」的說法。<sup>6</sup> 故而我們不難推斷漢代的《詩》緯內容一定很豐富。然而實在可惜得很，《詩》緯流傳下來的很少，就算收羅最為完備的《緯書集成》，有關《詩》緯的也只有二百來條，且多有重複。正因為資料的缺乏，《詩》緯的研究一直進展不大，基本還停留在清人的研究水平上。但《詩》緯的研究關乎漢代經學，尤其是漢代《詩經》學的研究。有鑑於此，本文擬在前人研究的基礎上，對漢代《詩》緯論《詩》試作一番探討。

### 《詩》緯解題

在《後漢書·方術傳·樊英》的一條注文中，李賢開列了《七緯》名錄，其中《詩》緯有三：《推度災》、《記歷樞》、《含神務》。但這種記載與《隋書·經籍志》的記載有異，《隋書·經籍志》云：

孔子既敘六經，以明天人之道，知後世不能稽同其意，故別立緯及讖，以遺來世。其書出於前漢，有《河圖》九篇，《洛書》六篇，云自黃帝至周文王所受本文。又別有三十篇，云自初起至于孔子，九聖之所增演，以廣其意。又有《七經緯》三十六篇，並云孔子所作，并前合為八十一篇。而又有《尚書中候》、《洛罪級》、《五行傳》、《詩·推度災》、《汜歷樞》、《含神務》、《孝經·勾命決》、《援神契》、《雜讖》等書。

推測《隋書·經籍志》「而又有」云云，似乎《詩·推度災》等書不在《七經緯》三十六篇之數。《隋志》所說的「《七經緯》三十六篇」同樣見於《後漢書》，〈張衡傳〉有「八十篇何為不戒」之語，李賢注云：「《衡集》上事云：『《河洛》五九，《六藝》四九謂八十一篇也。』」所謂「《六藝》四九」即指《七經緯》三十六篇。而李賢開列的《七經緯》名錄只有三十五篇。據《隋志》及李賢注，知《尚書中候》確實不在《七緯》之數。另外就李賢列《孝經緯》兩種：《援神契》、《鈞命決》，如以《隋志》，則均不在《七緯》之列。《孝經正義》既列《孝經緯》，又列《鈞命決》，且不說《孝經·鈞命決》，似乎《孝經緯》與《鈞命決》是兩種不同的書。但《毛詩正義》孔疏引《含神霧》等書，前面均加「詩緯」二字，似乎《含神霧》等分別只是《詩》緯的一種。尤其是〈召南·鵲巢〉，孔穎達認為鄭玄箋「維鵲有巢，維鳩居之」是本《推度災》為說，其曰：「《詩》緯主以釋此，故依而說焉。」明顯是以《推度災》為《詩》緯。《緯書集成》中另列《詩》緯於《推度災》等之外，實在是不得已而為之。另外，《推度災》與《含神霧》篇名沒有甚麼文字的差異，而《汜歷樞》則有《記歷樞》、《泛歷樞》、《記律樞》、《汜歷樞》等多種名

<sup>6</sup> 《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷七五〈翼奉傳〉，頁3172。

稱。在沒有新證據支援的情況下，我們仍依照李賢之說，以《含神霧》等為《詩》緯之一，《記歷樞》等統一作《汜歷樞》，以展開下文的論述。

關於《詩·推度災》等書名的含義，趙在翰在《七緯·詩緯敘目》中解釋《推度災》：「午酉卯子，《詩》通《易》軌，推諸天度，失則災起。」《汜歷樞》：「永言律本，運譜麻軌，汎覽五際，其樞在水。」《含神霧》：「天運人事，統諸神靈，以言其象，氛霧冥冥。」在《七緯·詩緯敘錄》中又云：「首明五行之運，天人之應，曰《推度災》。」「麻數之運，際始之道，曰《汎麻樞》。」「圖錄之神，禎祥之降，曰《含神霧》」。<sup>7</sup>說明《詩》緯與其他緯書一樣，和陰陽五行、推歷占星等有關，正所謂「察躔象以紀星辰之度，推始際以著麻數之運徵休咎，以合神明之契」。<sup>8</sup>

講緯總要連及讖。有漢一代乃至魏晉之時，人們往往讖、緯不分。比如，東漢初年的張純就把《七經緯》說成《七經讖》。<sup>9</sup>張衡上書所攻擊的「八十篇」，實即《河圖》、《洛書》、《七經緯》等緯書，他把後世稱為緯書的《春秋緯》、《詩》緯說成《春秋讖》、《詩讖》。《鄭志》：「張逸問：『《禮》注曰《書說》者，何書也？』答曰：『《尚書》緯也。當為注時在文網中，嫌引秘書，故諸所遷圖讖，皆謂之說。』」<sup>10</sup>可見鄭玄也是讖、緯不分。故陳槃在《讖緯釋名》中認為讖、緯、符、候等均自騶衍之書而出，「時君尊經，始有緯書」，而「由讖至緯，不過形式上一轉變，從而標新名目，其實質則讖緯一也」。<sup>11</sup>

讖與緯關係密切，毋庸諱言，但完全混同二者，也有不妥。從字源上看，緯、讖判然有別。經是織布的縱絲，緯是織布的橫絲。緯之用「義在配經」，故有「經明其義，緯陳其數；經窮其理，緯究其象」之說。<sup>12</sup>至於讖，《說文》云：「驗也。」劉熙《釋名》云：「讖，織也，其義織微而有效驗也。」所以讖應該是一種神秘的語言。從這一意義上來說，確實是「經自為經，緯自為緯」，<sup>13</sup>而讖亦自為讖，不容混同。

當然，讖、緯析判，有一時間過程。帶有秘語性質的讖起源很早，這一點文獻廣有記載，大家也都承認。而緯作為在語源上和經關係甚近的一經學術語，一定

<sup>7</sup> 趙在翰：《七緯》，清嘉慶十四年（1809）侯官趙氏小積石山房刊本。

<sup>8</sup> 陳喬樞：《詩緯集證》，《續修四庫全書》本（上海：上海古籍出版社影印，1995年），頁761。

<sup>9</sup> 《後漢書》卷三五《張純傳》記張純案七經讖、明堂圖等議立辟雍。而《後漢書》卷八二上記載樊英「善風角、星筭、《河》、《洛》、七緯，推步災異」。張純所謂「七經讖」實際上就是樊英所謂「七緯」。

<sup>10</sup> 《鄭志》，《叢書集成初編》本（北京：中華書局，1985年），卷中，頁29。

<sup>11</sup> 陳槃：《讖緯釋名》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第11本（上海：商務印書館，民國三十六年〔1947〕再版），頁302。

<sup>12</sup> 陳喬樞：《詩緯集證自敘》，頁761。

<sup>13</sup> 劉師培：《讖緯論》，載《劉申叔遺書·左意外集》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），卷三，頁1372。



是起源於經之後。從陳槃在〈識緯釋名〉所引的資料看，至少在西漢昭、宣時期就已經有了緯的概念，比如《漢書·李尋傳》就有了「五經六緯」的說法。我認為此時的緯作為一種經學術語是專對於經而言的，它的內容就是識，或者說是以識的形式解經。但從概念的周延性上來說，識大於緯，凡緯皆可稱識，但並非所有的識都可以稱緯。漢武帝設五經博士，樂雖無經卻有緯，即《動聲儀》、《稽耀嘉》、《叶（一作汁）圖徵》，所以李尋說「五經六緯」，這裏的緯就是相對經而言的。上引鄭玄答張逸問，雖以圖識涵蓋全部，但也將提到了《尚書》緯。漢代除儒家經典有緯書外，還有一些雜識，這些儒家經典的緯書雖然可以稱識，但那些雜識絕不能稱緯，所以即便是《孝經》、《論語》這樣的與孔子關係密切的典籍，在《白虎通》一律稱為識。從這一意義上來說，緯有它的特定內涵，並非是甚麼書都可以稱緯，漢代人已經有了這樣的自覺。陳槃認為「識、緯無別」雖然有他的實際依據，但也並非完全正確。至於陳氏認為識、緯之分始於《隋志》，且斷定《隋志》及李賢注「去取之間，彼此漫無標準，各以己意為之」的結論就更難以成立了。<sup>14</sup>事實上，識的廣義性與緯的狹義性，已經暗示了兩者分離的趨勢，尤其是隨著經學地位的穩固與強化，解經的識——緯的地位自然也隨之而上升，並最終從識中分離出來。從《隋志》以及李賢注來看，他們對圖、識、緯的區分是明晰的。圖大抵是就《河》、《洛》而言，緯是針對七經而言，七經之外皆稱識。

關於識緯的起源，鍾肇鵬在《識緯論略》中歸納了十二種說法。<sup>15</sup>最早的說起源於太古，最晚者以為起源於西漢末。我想之所以有如此的分歧，主要在於沒有認真地區別識緯和識緯之書的差別。說起源於太古、周代、春秋、戰國、秦代，或曰起源於古太史、孔子、七十子之徒、騶衍，或曰起源於《易》、《河洛》書的，其實說的都是作為意識形態識的起源，而張衡說識緯起於哀、平間，應該說的是以識解經的緯書（亦即狹義的識），而非謂意識形態領域的識。不然他斷不會說「若夏侯勝、眭孟之徒以道術立名，其所述著，無識一言。劉向父子領校祕書，閱定九流，亦無識錄。成、哀之後，乃始聞之」。

識、緯既有如此之關係，我們在緯書中發現識的內容，以及有的解經的緯語看起來似識，或者就是識，也就沒有甚麼好奇怪的了。比如《詩》緯中有與識語相關的內容，如「代漢者，龍顏珠額」（頁463），「昌受符，厲倡嬖，期十之世，權在室」（頁482）等，故陳喬樞感歎說：「隋火之餘，詩緯漸佚，間有存者，或與雜識比例齊觀。」<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 陳槃：〈識緯釋名〉，頁313。

<sup>15</sup> 鍾肇鵬：《識緯論略》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991年），頁11-23。

<sup>16</sup> 陳喬樞：《緯書集證自敘》，頁761。



讖緯是漢代學術思想的重要組成部分，曾參與了漢代經學的構建，因而在當時具有尊崇的地位。但魏晉以至隋朝，讖緯的學術和政治地位江河日下，讖緯文獻也屢遭禁毀。到了唐代，讖緯的命運似乎有了些許的好轉，唐人經書的注疏中有許多內容採自讖緯，也在客觀上起到了保留讖緯資源的作用。宋代的儒學家強調儒學的道統，對讖緯作了公開的批判，並要求從學理上釐清讖緯的影響。<sup>17</sup> 這對於讖緯的打擊可以說是致命的，從此，讖緯更加的衰敝了。到了明代，人們開始輯佚緯學文獻，並取得了一定的成就。但真正大規模對緯學文獻進行輯佚、考訂、研究的是清代學者。清代學者的讖緯文獻輯佚的代表性著作有：楊履園、楊喬嶽的《緯書》、殷元正的《集緯》、趙在翰的《七緯》、黃奭的《漢學堂叢書》、馬國翰的《玉函山房輯佚書》、喬松年的《緯摺》等。在讖緯研究方面，清人態度各異。古史辨派的前驅如姚際恆、崔述等認為緯書是偽書，章學誠對讖緯採取了批判的態度，而乾嘉考據學派則在重興漢學思想的主導之下，從區別讖、緯入手，在排斥讖書的同時卻強調要保護緯書。乾嘉學派的研究及其對讖、緯的區辨，成為晚期今文學家倡導緯學的理論先導。縱觀整個讖緯流變史，我們會發現，讖緯的興起始終與今文經學有關，其衰落也與古文經學的興起緊密相聯。這一點在清代今文學家對緯書的態度中又一次得到了驗證，無論是龔自珍肯定《春秋緯》「凡張三世，存三統，新周故宋，以《春秋》當興王，而托王於魯，諸大義往往而在」，<sup>18</sup> 還是皮錫瑞充分肯定緯書的「神道設教之旨」，<sup>19</sup> 都可以發現今文學家借讖緯以利改革社會的經世訴求。

就《詩》緯來說，其專門研究始於清代，也盛於清代。清人都是把《詩》緯歸於齊詩派，所以清人的《詩》緯研究，在他們自己看來就是齊詩研究。清人的《詩》緯研究是從推求詩篇世次開始的，孔廣森推以音律，魏源推以干支，其實一也。<sup>20</sup> 迮鶴壽的《齊詩翼氏學》是專門研究《詩》緯的先驅，他據齊詩四始、五際理論編造出「四始圖」、「五際圖」、「八部陰陽相乘圖」、「八部詩篇迴圈圖」、「五紀積年圖」等。嫌其未明者，則加以表例釋之。要之，其意仍在於推考《詩》緯的詩篇編排體系，

<sup>17</sup> 比如歐陽修就作有〈論刪去九經正義中讖緯筭子〉，鄭樵、晁公武、洪邁等也都批駁讖緯之學，以為其「誤人」，為「聖賢所不道」。引文見洪邁：《容齋隨筆》（上海：上海古籍出版社，1996年），卷一六〈讖緯之學〉，頁213。

<sup>18</sup> 龔自珍：《龔自珍全集》（上海：上海人民出版社，1975年），〈最錄《春秋元命包》遺文〉，頁250-51。

<sup>19</sup> 皮錫瑞（著）、周予同（校注）：《經學歷史》（上海：上海書店，1996年），頁96。

<sup>20</sup> 孔廣森：《經學卮言》，收入《皇清經解》，學海堂本（上海：上海書店翻印，1988年），卷七一三，頁832；魏源《詩古微》，收入《皇清經解續編》，南菁書院本（上海：上海書店翻印，1988年），頁682-88。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
曹建國 未經批准 不得翻印

但其理論依據卻是陰陽五行，與孔、魏等人有別。<sup>21</sup>真正對《詩》緯進行深入研究的是陳喬樞。喬樞之父陳壽祺作《三家詩遺說考》，以為《詩》緯多齊說，故補綴《詩》緯並次於齊詩。陳喬樞秉承乃父之志，作《齊詩翼氏學疏證》，以發明齊詩之旨，其認為齊詩之旨有三，「一曰四始明五行之運也，二曰五際稽三期之變也，三曰六情著十二律之本也」。在此基礎上，他又作《詩緯集證》四卷，認為《詩》緯是「聖門言《詩》之微旨」，是「《詩》學之鎔鑄」。從根本上來說，經、緯無別，都是「順陰陽以承天道，原性情以正人倫」，所不同者在於「經明其義，緯陳其數；經窮其理，緯究其象」；所以「緯之於經，相得益彰」，並極力提倡研究《詩》緯，「學者之所宜鉤考」。陳喬樞之後，又有胡元微的《詩緯訓纂》三卷，中收《詩緯含神霧訓纂》一卷、《詩緯汜歷樞訓纂》一卷、《詩緯推度災訓纂》一卷。據書中廖平序，此書是取陳喬樞《詩緯集證》刪補而成，但大體上不出陳氏原書。

二十世紀以來，儘管對讖緯的研究已經比較深入，比如顧頡剛、陳槃的讖緯研究，但對《詩》緯的研究一直寂寥。大陸尤其如此，<sup>22</sup>倒是臺灣有些學者對《詩》緯有比較深入的研究，比如林金泉、江乾益等。<sup>23</sup>本文的寫作，對上述時賢的著作，亦多有借鑑。

### 《詩》緯對《詩》的認識

從解《詩》的角度去看，我們會發現其說確有點「氛霧冥冥」神秘莫測的味道。但如果我們能拂去籠罩其上面的神秘面紗，就會發現其中也蘊藏著一些有價值的內容。其對於詩的認識與正統的詩歌觀念有許多相通之處，完全值得我們去作一番探討，而不可簡單的以虛妄否決之。試分析如下：

先說何謂詩？《詩·含神霧》云：「詩者，天地之心，君德之祖，百福之宗，萬物之戶也。」又云：「孔子曰：詩者，天地之心，刻之玉版，藏之金府。」（頁464）其中「金府」，係安居輯本因襲《太平御覽》傳抄之誤，當為「金匱」，比如《後漢書·崔駰傳》注引《含神霧》文即為「刻之玉版，藏之金匱」。所謂「金匱」是指將書藏之於匱，緘之以金，以示珍秘，猶《尚書》之「金縢」。《漢書·高帝紀下》云：「天下既定，

<sup>21</sup> 迺鶴壽：《齊詩翼氏學》，收入《皇清經解續編》，卷四四八至四五一。

<sup>22</sup> 就筆者目力所及，大陸學者關於《詩》緯的討論只有譚德興的〈齊詩詩學理論新探〉，《蘭州大學學報》2001年第4期，頁84-89；以及徐公持的〈論詩緯〉，《求是學刊》第30卷第3期（2003年5月），頁83-89。

<sup>23</sup> 林金泉：〈齊詩學之三基四始五際六情說探微〉，《成功大學學報》第20卷（1985年），頁49-115；〈詩緯星象分野考〉，《成功大學學報》第21卷（1986年），頁135-223；江乾益：〈齊詩翼氏學述評〉，載《第二屆詩經國際學術探討會論文集》（北京：語文出版社，1996年），頁395-409。

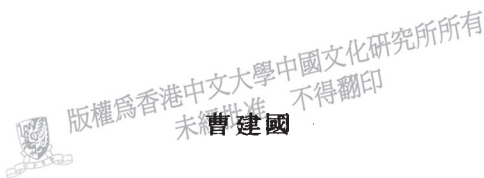
命蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼定章程，叔孫通制禮儀，陸賈造《新語》。又與功臣剖符作誓，丹書鐵契，金匱石室，藏之宗廟。」如淳曰：「金匱，猶金滕也。」顏師古曰：「以金為匱，以石為室，重緘封之，保慎之義。」所謂的「玉版」，實即刻字於玉版，《史記·太史公自序》：「周道廢，秦撥去古文，焚滅《詩》《書》，故明堂石室金匱玉版圖籍散亂。」《集解》引如淳語：「刻玉版以為文字。」甚麼樣的內容需要刻之玉版呢？從考古及文獻記載來看，「書之玉版」者每每與宗教祭祀有關。自上個世紀八十年代以來，考古工作者在安徽含山境內的凌家灘遺址進行考古發掘，發掘了大量的文物，其中玉器一千二百多件，均為祭祀禮器，這當中最引人注意、被認為文化內涵最豐富的是玉版、玉龜。玉版出土時夾在玉龜的背甲、腹甲之中，恰與《黃帝出軍訣》的「元龜銜符」、《尚書中候》的「元龜負書出」、《龍魚河圖》的「大龜負圖」等說法同。玉版正面為長方形，中部刻有一圓，圓內刻方形八角星紋，小圓外又刻以大圓。凌家灘出土的玉版等物是宗教祭祀之物，專家認為玉版及其刻劃之形，是古人天圓地方的象徵。<sup>24</sup>再從文獻記載來看，《韓非子·喻老》：「周有玉版，紂令膠鬲索之，文王不予。費仲來求，因予之。」此玉版雖不明何物，但必非等閒之物。後世記載，古人祭告山川，每每書寫祝文於玉版。如歷代封禪所用的玉冊，又稱玉牒、玉簡，文獻記載見諸《史記·封禪書》、《後漢書·祭祀志上》、《通典·封禪》等。在此基礎上，古人談及重要之物，往往說「書之玉版」。如《大戴禮記·保傅》：「胎教之道，書之玉版，藏之金匱，置之宗廟，以為後世戒。」《漢書·鼂錯傳》：「臣竊觀上世之傳，若高皇帝之建功業，陛下之德厚而得賢佐，皆有司之所覽，刻於玉版，藏於金匱，歷之春秋，紀之後世，為帝者祖宗，與天地相終。」那麼，《詩·含神霧》云：「孔子曰：詩者，天地之心，刻之玉版，藏之金府。」顯然是將詩當作治國之策來對待，極盡珍視之義，與「君德之祖，百福之宗，萬物之戶」的定位相協。

《含神霧》兩次說到「詩者，天地之心」，這種詩歌定位也是當時經典構建的需要，其方式是通過賦予詩以神格，來強調詩的崇高性和神聖性；其目的在於擡高詩歌的地位，以增強其諷諭和干預現實的力量。《漢書·翼奉傳》載翼奉語云：

天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以視聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象，故畫州土，建君臣，立律曆，陳成敗，以視賢者，名之曰經。賢者見經，然後知人道之務，則《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》是也。《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。

<sup>24</sup> 李修松：〈試論凌家灘玉龍、玉鷹、玉龜、玉版的文化內涵〉，《安徽大學學報（社哲版）》2001年第6期，頁40-45。





又《漢書·匡衡傳》載匡衡語云：

臣聞《六經》者，聖人所以統天地之心，著善惡之歸，明吉凶之分，通人道之正，是不悖於其本性者也。

《詩》緯的「天地之心」之說與翼奉、匡衡之言殊途同歸，義旨悉同，都是指天道。具體的說就是天以風調雨順褒獎善政，或以陰陽災變譴告惡政，使人歸於正途；亦即翼奉所說的「列終始，推得失，考天心，以言王道之安危」。但就詩學之傳統而言，「天地之心」之說並沒有背離「詩言志」這一詩學傳統，所謂「詩者，天地之心」是「詩言志」的一種變相，只不過它說的不是人的志，而是天地之志，罩上一圈神學的光環，有點神秘而已。之所以如此，與緯書強調天人合德的學術傳統有關。甚至《春秋說題辭》云：「詩者，天地之精，星辰之度，在事為詩，未發為謀，恬澹為心，思慮為志，故詩之為言志也。」（頁856）透過「天地之精，星辰之度」這層神學外殼，其內核仍是「詩言志」。雖說不是出自《詩》緯，但同為緯書，《春秋說題辭》與《詩》緯應該是相通的。

又《詩·含神霧》云：「詩者，持也，以手維持，則承負之意，謂以手承下面而抱負之也。」（頁464）理解這段話，可以參考孔穎達《毛詩正義》中的解釋：

名為詩者，〈內則〉說負子之禮云：「詩負之。」注云：「詩之言承也。」《春秋說題辭》云：「在事為詩，未發為謀，恬澹為心，思慮為志，詩之為言志也。」《詩緯·含神霧》云：「詩者，持也。」然則詩有三訓：承也、志也、持也。作者承君政之善惡，述己志而作詩，為詩所以持人之行，使不失隊，故一名而三訓也。<sup>25</sup>

所以「詩者，持也」及「自持其心」之說與「發乎情，止乎禮義」的詩歌觀念一脈相通。劉勰在《文心雕龍·明詩》篇中說：「詩者，持也，持人情性；三百之蔽，義歸無邪，持之為訓，有符焉爾。」可見劉勰對「詩者，持也」是抱贊成態度的。從這個意義上來說，《詩》緯也豐富了傳統的詩歌理論，不可等閒視之，更不可一味抹煞。

以下談詩之用。《詩·含神霧》認為詩的功用「在於敦厚之教，自持其心，諷刺之道，可以扶持邦家者也」（頁464）。所謂「敦厚之教」即是溫柔敦厚的詩教觀，「自持其心」通於「發乎情，止乎禮義」，「諷刺之道，可以扶持邦家者也」不就是《詩·周南·關雎序》的「上以風化下，下以風刺上」、「用之鄉人焉，用之邦國焉」嗎？《詩》緯只不過是把《禮記·經解》與《詩·序》的思想揉到了一起而已。

在詩、樂不分的時代，詩之用也可以借助樂之用來表達。《詩·汜歷樞》云：「樂者，非謂金石之音，管弦之鳴，謂陰陽和順也。」（頁482）這裏強調的是一個

<sup>25</sup> 《毛詩正義》，《十三經注疏》本（北京：中華書局，1980年），〈詩譜序〉，頁262。

「和」字。儒家自孔子開始就重視和，先秦最後一位儒學大師荀子在〈勸學〉篇中就說：「詩者，中聲之所止也。」中即和。之所以說音樂「非謂金石之音，管弦之鳴」，而是「陰陽和順」，其強調的仍然是：作樂不是為了追求生理的享受，而是要觀風知政治得失。《禮記·樂記》云：「是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。」《樂·叶圖徵》亦曰：「夫聖人之作樂，不可以自娛也，所以觀得失之效者也。」

次說詩與時代。《禮記·樂記》云：「凡音者，生人心者也。……治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道與政通矣。」大致相同的表述也見於《呂氏春秋·適音》、《荀子·樂論》、《詩·序》等典籍。音由心生，感物而動，社會時代的狀況激發人的感情，使人的情感成為社會生活的寫真，於是治世有安樂，亂世有怒聲，亡國有哀音，是謂之「聲音之道與政通矣」。而古代詩、樂不分，聲音之道亦為詩之道。詩與政通，詩也就成了政治興衰的客觀反映。《詩·含神霧》云：「治世之音溫以裕，其政平；亂世之音怨以怒，其政乖。詩道然。」（頁466）說明它完全接受了《禮記·樂記》的思想，也強調詩歌關乎政治的興衰得失。

以下論解詩。《詩·汜歷樞》云：「《詩》無達詁，《易》無達占，《春秋》無達辭。」（頁482）一般認為這幾句話源自董仲舒，其實這並不重要，最關鍵的在於它接受了這種觀點。當然我們應該看到，《詩》緯接受這種解詩主張，目的在於為其運用詩歌去干預政治先預留一個空間，以便能更好、更自由的進行自我發揮。如《詩·魏風·伐檀》：「坎坎伐檀兮，賈之河之干兮。河水清且漣漪。不稼不穡，胡取禾三百廩兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貆兮？彼君子兮，不素餐兮！」從貼近文本的角度來理解，這首詩應該是一首刺詩，它寫了下來勞動者的一無所有和憤怒滿腔；而那些「不稼不穡」、「不狩不獵」的老爺「君子」，卻不勞而獲，坐享其成。野味懸梁，米糧滿倉，形成了鮮明的藝術對比。針對這種不平等的社會現象，詩人加以嘲諷與鞭撻：「彼君子兮，不素餐兮！」正話反說，具有強烈的批判意義。但董仲舒卻據其「《詩》無達詁」的理論而隨心曲說，如《春秋繁露·仁義法》篇：

治民者，先富之而後加教。……《詩》云：「飲之食之，教之誨之。」先飲食而後教誨，謂治人也。又曰：「坎坎伐輻，彼君子兮，不素餐兮！」先其事，後其食，謂之治身也。

在這兒，董氏化刺為美，認為〈伐檀〉歌頌了統治階級中的「君子」是「先其事，後其食」，他們是不會尸位素餐的。這就是所謂的「《詩》無達詁」，它可以使得解詩者根據自己的主觀意願，而隨意附會，或化美為刺，或化刺為美，要之以合其政教倫理需要為終極目標。

當然《詩》緯解詩，在具體的語言路徑上，與魯、齊、韓、毛等不同，表現出強烈的形上學特徵，一般是立足於陰陽五行，以天道說詩。具體的剖析見下文。

總之，從《詩》緯所表現的詩歌觀念來看，它並沒有與傳統的詩歌理論脫節，並且在一定程度上還豐富了傳統的詩歌理論，如「詩者，持也」。要說二者的差異，那就是《詩》緯的表達神秘一點而已。如果我們聯繫漢代經學政治的實際，我們可以發現，《詩》緯可能比傳統的詩歌理論更強調詩歌對現實的干預，至少它也十分重視這一點。自孔子以「興觀群怨」說詩以來，中國傳統的詩歌理論一直在貼近現實的機制下運行，《詩》緯的這種重視詩歌與現實關係的詩歌理論，對於保持、加強中國傳統詩歌理論關心現實的理論特色無疑起到了很大的作用。

### 《詩》緯的解《詩》模式

當然《詩》緯最大的特徵還是表現在它的解詩方法上，亦即所謂的「三期」、「四始」、「五際」、「六情」、「十二律」。就現存的《詩》緯資料來看，《詩》緯的作者們在陰陽五行、天人相副的思想指導下，更加關注的是借助對經典的闡釋，以構建一種生生不息的宇宙迴環模式，達到對現實生活的長久干預。這種模式所要具備的首要品質就是可操作性，對此陳喬樞有精深的理解。他在《詩緯集證自敘》中論到：「察躔象以紀星辰之度，推始際以著曆數之休咎，以合神明之契。其間天運循環始終之理，人事興衰得失之原，王道治亂安危之故，靡不包羅囊括，兼綜而條貫之。」

我們認為，三期、四始、五際、六情、十二律所構成的是《詩》緯的解《詩》模式。要理解這種解《詩》模式，應該將其分開把握，即：推曆數，言災祥，以說《雅》詩，三期、四始、五際是也；考音律，道性情，以說《風》詩，六情、十二律是也。至於《頌》詩，漢代經生說《頌》詩，幾無差別，這一點只要比較一下《詩·序》和蔡邕的《獨斷》便可明白，這是因為《詩經》中影射現實的詩篇主要集中於《風》和《雅》中。除了聖人感生外，《詩》緯幾乎不提《頌》詩，因此我們認為《詩》緯並沒有把《頌》詩列入三期、四始的闡釋模式中。

#### 三期、四始、五際

三期說見於《後漢書·郎顛傳》：

臣伏惟漢興以來三百三十九歲，於《詩》三基，高祖起亥仲二年，今在戌仲十年。《詩·汜歷樞》曰：「卯酉為革政，午亥為革命，神在天門，出入候聽。」言神在戌亥，司候帝王興衰得失，厥善則昌，厥惡則亡。……臣以為戌仲已竟，來年入季，……宜因斯際，大蠲法令，官名稱號，輿服器械，事有所更，變大為小，去奢就儉，機衡之政，除煩為簡。改元更始，招求幽隱，舉方正，徵有道，博採異謀，開不諱之路。

李賢注曰：「『基』當作『朞』，謂以三朞之法推之也。《詩·汜歷樞》曰：『凡推其數



皆從亥之仲起，此天地所定位，陰陽氣周而復始，萬物死而復蘇，大統之始，故王命一節為之十歲也。』依《詩》緯之說，結合郎顛所說的「亥仲十年」、「戊仲已竟，來年入季」等語，大概可求三期所指。姑妄言之。

三期或即《詩》緯所說「十周參聚，氣生神明，戊午革運，辛酉革命，甲子革政」中的「革運」、「革命」、「革政」，宋均注曰：「天道三百六十歲而周也，十周名曰王命大節。一冬一夏，凡三百六十歲一畢，無有餘節。三推終則復始，更定綱紀，必有聖人改世，統理者始此。十周名曰大綱，則三碁會聚，乃生神明，乃聖人改世歟。周文王戊午年，決虞、芮訟；辛酉年，青龍銜圖出河；甲子年，赤雀銜丹書，而聖武伐紂；戊午日，軍渡孟津；辛酉日，作泰誓；甲子日，入商郊。」(頁488)據此，則所謂的「革運」，即指聖人應世，始理世事；「革命」即指聖人受命；「革政」自然就是指朝代的更迭。而且無論是對應於年，還有日，戊午、辛酉、甲子均有特殊的意義。但這是對於周朝而言的，對於漢朝來說，自當有它自己的革運、革命、革政時日，這就是《詩·汜歷樞》說「凡推其數皆從亥之仲起」的原因，因為「高祖起亥仲二年」。

關於「三期」的周期。郎顛說「漢興以來三百三十九歲，於《詩》三碁」。但在應對台詰時，郎顛又引《易·乾鑿度》，以三百四歲為一德，其曰：「孔子曰：『漢三百載，斗歷改憲。』三百四歲為一德，五德千五百二十歲，五行更用。王者隨天，……今年仲竟，來年入季，仲終季始，歷運變改，故可改元，所以順天道也。」是其又以三百四歲為期，作為改元的依據。而《漢書·谷永傳》記谷永對成帝問又說：「陛下承八世之功業，當陽數之標季，涉三七之節紀，遭〈無妄〉之卦運，直百六之災厄。」孟康注以為「三七二百一十歲之厄」。《漢書·路溫舒》：「溫舒從祖父受曆數天文，以為漢厄三七之間。」張晏注也以「三七二百一十歲」。是二家又以二百一十歲為一周。或許因谷永、路溫舒之時，漢祚未到三百，故本「二百一十」以說三期。到了郎顛時，漢祚已經滿三百年，故本「三百四歲」或「三百六十歲」以說三期。要之，三期於治當為推歷變政之術，年數不同，蓋因數術家因時立說所致。

陳喬樞曾推三期之法為：「其法，以卅年管一辰，凡甲子、甲午旬首者為仲，甲戌、甲辰旬首者為季，甲申、甲寅旬首者為孟，率十年一移，故謂之三期。」<sup>26</sup>陳氏論如何推算三期則至確，但以此為「三期」則似不妥，因為三期說的關鍵就在於革，革運、革命、革政，凡三變。經過了一定的時間，到了一定的時辰，就必然要變，這是天意，所以當朝者要主動順應天道。漢代改元時常發生，成帝時還聽從夏賀良的建議，改號為「陳聖劉太平皇帝」。

<sup>26</sup> 陳喬樞：《齊詩翼氏學疏證》，《續修四庫全書》本，頁65。

至於郎顛說「於《詩》三期」，或許是因為《詩》緯說詩，於〈雅〉詩的解說中，借周朝的史實，完備了革運、革命、革政說。但我們應看到三期說的哲學基礎是漢代的象數易，尤其是《京房易》。〈谷永傳〉稱谷永最密於「天官」及「《京氏易》」，郎顛也是秉承家學，通《京氏易》，路溫舒也曾從其祖父受天文曆數。

#### 四始、五際

漢代經生說《詩》皆有四始。據《鄭志》答張逸問，知《毛詩》以〈風〉、〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉為四始。<sup>27</sup>魯、齊、韓以〈關雎〉、〈鹿鳴〉、〈文王〉、〈清廟〉為四始，分別見於《史記·孔子世家》、《漢書·匡衡傳》、《韓詩外傳》卷五。<sup>28</sup>《詩》緯也有四始，其說見於《詩·汜歷樞》：「〈大明〉在亥，水始也；〈四牡〉在寅，木始也；〈嘉魚〉在巳，火始也；〈鴻雁〉在申，金始也。」另外，《推度災》云：「立水氣周，剛柔戰德。」「〈四牡〉，草木萌生，發春盡氣，役使下民」。「立火於〈嘉魚〉，萬物成文」。「金立於〈鴻雁〉，陰氣殺，草木改」。應是對四始的解釋。「氣周」，宋均注曰：「周亥復本原也。」是以「氣周」即《易》所謂「大明始終」之義，「立水氣周」即「立水於〈大明〉」。

《詩》緯有五際。但何謂五際？說法各不相同。《漢書·翼奉傳》顏師古注引應劭語又以「君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友」為五際，又引孟康語：「《詩內傳》曰：『五際，卯、酉、午、戌、亥也。陰陽始終際會之歲，於此則有變改之政也。』」《詩內傳》一般認為是《齊詩內傳》，對照緯書在漢時有「秘經」、「內傳」之稱，我們認為《詩內傳》也可能就是《詩》緯。《漢書·郎顛傳》屢次將《易緯》稱作《易內傳》，可以算是一個旁證。又《後漢書·郎顛傳》記郎顛引《汜歷樞》云：「卯酉為革政，午亥為革命，神在天門，出入候聽。」孔穎達《毛詩正義》卷一引《汜歷樞》云：「午亥之際為革命，卯酉之際為改正，辰在天門，出入候聽。卯，〈天保〉也；酉，〈祈父〉也；午，〈采芑〉也；亥，〈大明〉也。然則亥為革命，一際也；亥又為天門，出入候聽，二際也；卯為陰陽交際，三際也；午為陽謝陰興，四際也；酉為陰盛陽微，五際也。」

歷來研究《詩》緯的人對四始、五際都感到頭痛，常常是越說越糊塗，所以有許多人便以陰陽變化加以概說，而不做具體解釋。據上文所引，我們認為解釋「四

<sup>27</sup> 《毛詩正義》，卷一，頁272引。

<sup>28</sup> 清人陳喬樞的《三家詩遺說考》和王先謙的《詩三家義集疏》均以司馬遷所習為《魯詩》，故《史記·孔子世家》所記「四始」當為魯詩說。而《漢書·儒林傳》記匡衡從后蒼受《齊詩》，故《漢書·匡衡傳》所記「四始」當為齊詩說。《韓詩外傳》卷五所記「四始」為韓詩說，更無可置疑。

始」、「五際」必須要注意兩點：(一)應綜合四始、五際作統一探討，不宜將二者分開；(二)應該認識到四始、五際均為干支之位。

《詩·推度災》云：「建四始五際八節通。」何謂八節？中國古曆中的八節是指四分四至：春分、秋分(分)、夏至、冬至(至)、立春、立夏(啟)、立秋、立冬(閉)。

古人又將八節對應八卦，配以八音，以司八風。《樂緯》云：「坎主冬至，樂用管。艮主立春，樂用埙。震主春分，樂用鼓。巽主立夏，樂用笙。離主夏至，樂用弦。坤主立秋，樂用磬。兌主秋分，樂用鍾。乾主立冬，樂用祝梧。」八節與八風的關係，文獻同樣有明確的記載，例如徐堅《初學記》卷一引《易緯》云：

八節之風謂之八風。立春，條風至。春分，明庶風至。立夏，清明風至。夏至，景風至。立秋，涼風至。秋分，閭闔風至。立冬，不周風至。冬至，廣莫風至。

相同的內容也見於《太平御覽》卷九。而《易緯·通卦驗》對八節、八風與物候、時令、禁忌之間的相互關係及配屬有更為詳細的記述。《太平御覽》卷九引《通卦驗》云：

冬至，廣莫風至，誅有罪，斷大刑。立春，條風至，赦小罪，出稽留。春分，明庶風至，正封疆，修田疇。立夏，清明風至，出幣帛，禮諸侯。夏至，景風至，辯大將，封有功。立秋，涼風至，報土功，祀四鄉。秋分，閭闔風至，解懸垂，琴瑟不張。立冬，不周風至，修宮室，完邊城。八風以時則陰陽變化道成，萬物得以育生。王當順八風，行八政，當八卦也。

這與《淮南子·天文》所說大致相同。《易緯·通卦驗》云：「凡易八卦之氣，驗應各如其法度，則陰陽和，六律調，風雨時，五穀成熟，人民取昌，此聖帝明王所以致太平法。……八卦氣不效，則災異氣臻，八卦應驗失常。」例如「乾，西北也，主立冬，人定，白氣出直乾，此正氣也。氣出右，萬物半死；氣出左，萬物傷」。其他七卦對應之氣也是如此(頁207-15)。那麼怎樣才能做到風調雨順呢？《禮記·樂記》云：「八風從律而不姦。」孔穎達《正義》曰：「律謂十二月之律也。樂音象八風，其樂得其度也。」比《樂記》更早的《左傳·隱公五年》云：「夫舞所以節八音，而行八風。」孔穎達解釋說：「樂能調陰陽，和節氣，故樂以八風相成也。」據此，我們認為，將八風與律呂相配的做法，實際就是傳統的候氣法，其淵源甚久，殷卜辭中的四方風記載已見其端倪，河南舞陽的新石器時代的骨笛，或為候氣之用。<sup>29</sup>

<sup>29</sup> 馮時：〈殷卜辭四方風研究〉，《考古學報》1994年第2期，頁131-53。



樂律既能候節氣、調陰陽，而詩與樂二位元一體，關係又一向密切，故而《詩》緯便將一定的詩篇與八節聯繫起來，在一年的陰陽交際的「分」、「至」點，配上詩，作為占候、施政、利忌的經典依據。然而推排四始、五際對應的分、至點就會發現沒有冬至。冬至對應的是子，是否可以認為四始、五際中缺了子位呢？

首先我們來看四始、五際是否應該有子？上引《詩》緯中的「十周參聚，氣生神明，戊午革運，辛酉革命，甲子革政」及宋均注表明應該有子位。而文獻記載也證明周人歷史中的重大事件也與「子」有關，如《詩·大雅·大明》：「會朝清明。」《毛傳》：「會，甲也。」「甲朝」即甲子日的昧爽到食時。《尚書·牧誓》：「時甲子日昧爽，王朝至于商郊牧野，乃誓。」此外《逸周書·世俘解》、《荀子·儒效》、《淮南子·兵略》等都提到甲子日周師征伐商紂之事。1976出土於陝西臨潼的利簋銘文記武王伐商之事，也說到「唯甲子朝」，故而「甲子」在周史中佔有重要的位置。既然如此，以周史為重要排序依據的四始、五際不當不提甲子。陳喬縱《詩緯集證》解「建四始五際而八節通」時，引述了蕭吉《五行大義》語。蕭吉在《五行大義》中以《易·統卦驗》解八節、八卦、八風、八政之關係，其中就有「冬至之日，陽氣動於黃泉之下，子雖太陰之位，以陽氣動其下，坎外陰內陽，故居子位以配水」。他也提到了子位。正是基於這樣的考慮，我們認為四始、五際中佚去了子位。清人迮鶴壽在《齊詩翼氏學》中也曾懷疑四始、五際中有佚句，只是他過分拘泥於《毛詩正義》的解釋，而以為所佚為辰位。

四始講立春、立夏、立秋、立冬，與子位無關。「五際」提到春分、夏至、秋分，獨缺冬至，則子當為五際之一。據此可知，五際為二分、二至加一個天門，天門為乾所居，位在戌亥之間，這樣也比《毛詩正義》以「亥」當二際要合理點，也適可補孟康所引《詩內傳》之缺。

明白了《詩》緯四始、五際與八節、八風的關係，我們再來看《詩》緯配詩的依據。

清儒認為以詩配四始、五際的依據在於樂律。如孔廣森云：「始際之義，蓋生於律。〈大明〉在亥者，應鐘為均也；〈四牡〉太簇為均；〈天保〉夾鍾為均；〈嘉魚〉仲呂為均；〈采芑〉蕤賓為均；〈鴻雁〉夷則為均；〈祈父〉南呂為均。漢初古樂未湮者如此。」<sup>30</sup> 魏源也認為「齊詩四始五際之說，出於《詩緯·汜歷樞》，故不純正典，然其以詩配律，三篇一始，則亦樂章之古法」。<sup>31</sup> 而譚德興認為四始、五際都基於陰陽，四始是宏觀描述，五際是微觀描述，都是周朝歷史事件或時代狀況的反映。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 孔廣森：《經學卮言》，《皇清經解》卷七一三，頁832。

<sup>31</sup> 魏源：《詩古微》（長沙：嶽麓書社，1989年），頁233。

<sup>32</sup> 譚德興：《齊詩詩學理論新探》，頁84-89。

對此，我們有不同的看法，我們認為，物候、利忌，再揉以陰陽，是《詩》緯配詩的依據。例如：〈大明〉為文王受命之詩，配在北方亥位，因為陰陽家以水為五行之終，所謂「北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也」。<sup>33</sup>至於亥，《詩·推度災》云：「亥者，核也，闕也。十月閉藏，萬物皆入核闕。」《漢書·律曆志上》：「應鐘，言陰氣應亡射，該臧萬物而雜陽闕種也。」孟康曰：「闕，臧塞也，陰雜陽氣，臧塞為萬物作種也。」是以亥雖是萬物凋零，然又為萬物作種，其中已經開始醞釀新生命，是新生命開始的地方。至於《詩·汜歷樞》「凡推其數，皆從亥之仲起，此天地之所定，陰陽氣周而復始，萬物死而復蘇，大統之始」云云，則可能是考慮到所謂的「高祖起亥仲二年」，故有此說。

〈四牡〉配位在寅，為勞使臣之詩。《毛傳》對詩中「四牡駢駢，周道倭遲」解釋為「文王率諸侯，撫叛國，而朝聘乎紂」。《鄭箋》依之。儘管《左傳·襄公四年》載「文王帥殷之叛國以事紂」，但《左傳·襄公四年》載穆叔入晉，論〈四牡〉為「君所以勞使臣」之詩，這與《詩·推度災》所論相合。《詩》緯解釋〈四牡〉為「草木萌生，發春近氣，役動下民」，先有「役動下民」之事，君主才會有「勞使臣」之舉。勞者，慰勞也。宋均注曰：「大夫乘四口牡行役，倦不得已，亦如正月動物不止，故以篇系此時也。」（頁477）認為這是《詩》緯繫〈四牡〉於寅的原因。

〈天保〉配位於卯，位在東方，於一年之中為春分，於「五際」之中為「二際」。《詩·推度災》云：「節分於天保，微陽改刑。」宋均注曰：「節分，謂春分也。榆莢落，故改刑。」（頁477）〈天保〉一詩寫王者祭祀求福，下求福於上，上施福於下。詩云：「神之弔矣，詒爾多福。民之質矣，日用飲食。」與《推度災》所說的改刑施德相符合。

〈嘉魚〉配巳，位當立夏，以為火始。前引《易緯·通卦驗》云：「立夏，清明風至，出幣帛，禮諸侯。」與〈嘉魚〉內容正合。〈嘉魚〉詩寫「君子有酒，嘉賓式燕以樂」，突出的正是禮賢的思想。

〈采芑〉配午，位當夏至，為五際之三。《通卦驗》云：「夏至，景風至，拜大將，封有功。」〈采芑〉詩寫方叔帥軍「征伐玁狁，荊蠻來威」，詩中有「路車有奭」、「服其命服」等詩句，與《通卦驗》所說合。

《詩》緯以〈鴻雁〉配申，是基於物候的考慮。從自然界看，秋風起，大雁南飛，漸至蕭條肅殺的嚴冬。所以《詩·推度災》：「申者，伸也。伸猶引也，長也，衰老引長。」又說：「金立於鴻雁，陰氣殺，草木改。」故《詩》緯繫之於申。〈鴻雁〉一詩，《毛傳》以為宣王時詩，《詩》緯是否如此認為，已不得而知。譚德興認為〈鴻雁〉

<sup>33</sup> 董仲舒：《春秋繁露·陰陽終始》篇，見蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁339。

是宣王詩，是變〈雅〉，喻周室之衰。但周室之衰，或以為衰於康王晏起，缺德於虜；<sup>34</sup>或以為衰於昭王南征；<sup>35</sup>或以為衰於周穆王征伐犬戎。<sup>36</sup>宣王之時，雖號稱中興，實已經到了周王朝的晚期，與《詩》緯以〈鴻雁〉喻始衰不合。

《詩》緯以〈祈父〉配酉，位當秋分，為五際之四。《通卦驗》云：「秋分，風涼慄，雷始收，鷺鳥擊，玄鳥歸，闐闐風至。」鄭玄注：「收，藏也。鷺鳥，鷹鷂之屬也。玄鳥隨陽，故南歸也。闐闐風，蓋藏物之風也。」<sup>37</sup>〈祈父〉一詩怨恨祈父不體恤下情，使得「王之爪牙」，一年到頭「靡所止居」，違背了人情。所以《詩》緯將之配在酉位，以警醒當朝者。

另外，據《漢書·翼奉傳》知〈十月之交〉為五際之一。《詩》緯云：「十月震電，山崩水溢，陵谷變遷，民生日促。後二年，幽王為犬戎所逐。」（頁487）正所謂「神在天門，出入候聽」之義，如果當朝者不能順陰陽，因時而作，則天就要降災警告，甚至使之亡身亡國。故〈十月之交〉配位當在天門，居乾位，不能配之於戌位，而應配在戌亥之間。

我們看到譚德興對四始、五際所配詩篇詩旨及作年的理解，完全依從《毛詩》。漢人說《詩》存有差異是不爭的事實，解《詩》緯完全依從《毛詩》似有不妥。陳喬樞也曾對以今本《毛詩》之詩次為《詩》緯配詩表示過懷疑。<sup>38</sup>我們也曾推測五際有佚句，所缺為子，則五際原來的「亥，〈大明〉也」或許應是涉四始而誤，當為「子，〈大明〉也」，因為亥為四始之首，而子則是五際之首，「大明始終」，所以作為五際之首的子也應配上〈大明〉。

清儒既然以音律為《詩》緯配詩的依據，他們就嘗試著按四始、五際所提供的線索來給所有〈雅〉詩配位，如孔廣森、馮登府、黃奭、魏源等。我們認為《詩》緯選擇了某些詩篇為八節及天門配位，也許不必要為所有的詩篇配位。就算是有這回事，千載之下，也難以恢復原貌了。

總之，《詩》緯的四始、五際理論借助陰陽五行，通過為〈雅〉詩配位的方式，試圖把周代的興亡規律揭示出來，為當下的統治者提供歷史教訓，並借助經典的神化實現自己參與現實、干預政治的目的。

<sup>34</sup> 《漢書》，卷六〇〈杜欽傳〉顏注引李奇語，頁2670。

<sup>35</sup> 《史記》（北京：中華書局，1996年），〈周本紀〉，頁134。

<sup>36</sup> 徐元誥（著）、王樹民、沈長雲（點校）：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），〈周語上〉，頁9。

<sup>37</sup> 轉引自馮時：〈殷卜辭四方風研究〉，頁135。

<sup>38</sup> 陳喬樞：《齊詩翼氏學疏證》，卷下，頁65-69。



## 六情、十二律

《詩》緯以音律說《風》詩當導源於翼奉。《漢書·翼奉傳》載翼奉語云：

知下之術，在於六情十二律而已。北方之情，好也；好行貪狼，申子主之。東方之情，怒也；怒行陰賊，亥卯主之。……南方之情，惡也；惡行廉貞，寅午主之。西方之情，喜也；喜行寬大，巳酉主之。……上方之情，樂也；樂行姦邪，辰未主之。下方之情，哀也；哀行公正，戌丑主之。

又云：

詩之為學，情性而已。五性不相害，六情更興廢。觀性以曆，觀情以律。

關於翼奉所說的「五性」，顏注引晉灼云：「翼氏五性：肝性靜，靜行仁，甲己主之；心性躁，躁行禮，丙辛主之；脾性力，力行信，戊癸主之；肺性堅，堅行義，乙庚主之；腎性智，智行敬，丁壬主之也。」據蕭吉的《五行大義》知「腎行智，智行敬」當為「腎性敬，敬行智」。<sup>39</sup>

「觀性以歷」，張晏云：「性謂五行也。歷謂日也。」晉灼引翼奉語：「五行動為五音，四時散為十二律。」又《漢書·翼奉傳》載翼奉語：「師法用辰不用日。」即，假令甲子為日，則甲為日，子為辰。翼奉的目的在於為人主提供一種知下之術，即以辰與時的正邪來考察客與人主的侍者的正邪。以此來說《詩》，主要以十二支來對應十二律，再和六情相配以說《詩》。與六情相比，五音處於次要位置。

翼奉的這種觀點被《詩》緯所吸收，再揉以分野等知識，從而形成了一套解說《風》詩的理論模式。《詩·推度災》云：

邶國為結螭之宿，營室之精也。

邶國為結螭之宿，鄘國天漢之宿，衛國天宿斗衡，王國天宿箕斗。鄭國天宿斗衡，魏國天宿牽牛，唐國天宿奎婁，秦國天宿白虎，氣生玄武，陳國天宿大角，檜國天宿招搖，曹國天宿張弧。(頁471-72)

《詩·含神霧》云：

齊地處孟春之位，海岱之間，土地淤泥，流之所歸，利之所聚，律中太簇，音中宮、角。

陳地處季春之位，土地平夷，無有山谷，律中姑洗，音中宮、徵。

曹地處季夏之位，土地勁急，音中徵，其聲清以急。

秦地處仲秋之位，男懦弱，女高曠，白色秀身，音中商，其音舌舉而仰，聲清而揚。

<sup>39</sup> 蕭吉：《五行大義》，《叢書集成初編》本，頁54。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印  
曹建國

唐地處孟冬之位，得常山太嶽之風，音中羽，其地礪确而收，故其民儉而好蓄，此唐堯之所起。

魏地處季冬之位，土地平夷。

邶、鄘、衛、王、鄭，此五國者，千里之城，處州之中，名曰地軸。

鄭，代己之地也，位在中央，而治四方，參連相錯，八風氣通。(頁460-61)

按照各國所處的月位、音、律，我們大致可以推出《詩》緯中各國的分野：齊，尾、箕；陳，角、亢；曹，鬼、井；秦，胃、昴；唐，按《含神霧》則室、壁，按《推度災》則奎、婁；魏，斗、牛；邶等五國處中宮。

分野概念源自占星術，與二十八宿、干支等有關，簡單的說就是把地上的某一地區與天上的星宿對應起來，從而用天上的星象的變化來占卜、預言地上相對應地區的吉凶禍福，分野的哲學基礎是天人相應思想。在分野觀念史上，至少有兩大系統，一種是見諸《左傳》、《國語》等書中的，將歲星十二次與當時的周代十二諸侯國相聯繫，《淮南子·天文》對此有詳細的記載。1972年臨沂銀雀山出土漢簡中《占書》保存有六條分野資料，即：鄭，角、亢、氐；楚，翼、軫，對應的乾日為癸，辰時為巳；魯，奎、婁、女、胃；魏，房、心、尾、女，乾日為辛；秦，東井、輿鬼，乾日為甲，辰時為子；周，柳。<sup>40</sup>而馬王堆帛書《刑德》篇中也有分野知識，其基本上也屬於地上的諸侯國對應二十八宿。但劃分更細，更具體，比如它說：「癸女，齊南地也。虛，齊北地也。危，齊西地也。」<sup>41</sup>一種是受騶衍的大九洲學說的影響，將地上分為九州，與二十八星宿對應，謂之九野，見於《呂氏春秋·有始覽》。到了漢代，發展成為十二州，見於《史記·天官書》。而到了《漢書·地理志》，則將兩套分野系統進行整合，可以算是分野理論的成熟。

如果把《詩》緯的分野與《漢書·地理志》作一比較，就會發現二者相距極大：

	國別	月位	干支	音位	律位	方位	分野
《漢書·地理志》	齊	仲冬	子	羽	黃鐘	北	虛、危
《詩》緯		孟春	寅	角	太簇	東	尾、箕
《漢書·地理志》	曹	仲春	卯	角	夾鐘	東	房、心
《詩》緯		季夏	未	徵	林鐘	南	鬼、井
《漢書·地理志》	鄭	季春	辰	角	姑洗	東	角、亢
《詩》緯							中宮

<sup>40</sup> 《銀雀山漢簡釋文》(北京：文物出版社，1985年)。

<sup>41</sup> 陳松長：〈馬王堆帛書《刑德》甲、乙本的比較研究〉，《文物》2000年第3期。

	國別	月位	干支	音位	律位	方位	分野
《漢書·地理志》	魏	孟秋	申	商	夷則	西	觜、參
《詩》緯		季冬	丑	羽	大呂	北	斗、牛
《漢書·地理志》	唐	孟秋	申	商	夷則	西	觜、參
《詩》緯		孟冬	亥	羽	應鐘	北	室、璧
推度災		季秋	戌	商	亡射	西	奎、婁
《漢書·地理志》	邶	孟秋	申	商	夷則	西	觜、參
《詩》緯		邶 衛					中宮
《漢書·地理志》	秦	季夏	未	徵	林鐘	南	井、鬼
《詩》緯		仲秋	酉	商	南呂	西	胃、昴、畢
《漢書·地理志》	陳	季春	辰	角	姑洗	東	角、亢
《詩》緯		季春	辰	角	姑洗	東	角、亢

如何來看待這種差異呢？是不是《詩》緯採取的分野是一種失傳的古分野系統呢？對照《春秋·元命包》的記載，我們認為這種可能性非常小。《春秋·元命包》云：「軫、畢間為天街，散為冀州，分為趙國。牽牛流為揚州，分為越國。軫星散為荊州，分為楚國。虛、危之精，流為青州，分為齊國。天弓星主司弓弩，流為徐州，別為魯國。五星流為兗州，分為鄭國。東井、鬼星，散為雍州，分為秦國。觜、參流為益州。箕星散為幽州，分為燕國。營室流為并州，分為衛國之鎮。」（頁641-42）這種分野與《漢書·地理志》等大同小異，說明緯書所接受的分野觀念與當時流行的分野沒有太大的差異。否則，它也難以真正的干預現實。作為一種「共用資源」（詳說於下文），《詩》緯與《春秋·元命包》不應有太大的差異，那麼我們只能認為《詩》緯對當時的分野作了有意的調整。調整的原因就是為了適應翼奉所說的「執十二律而御六情」來說《詩經》，就如同其說三期一樣。比如它把唐位調整到亥位，因亥有閉藏之意；律中應鐘，《漢書·律曆志上》：「應鐘，言陰氣應亡射，該臧萬物而雜陽闕種也。」方位屬北，「好行貪狼」。這樣它就可以解釋為甚麼〈唐風〉多儉，如〈蟋蟀〉、〈山有樞〉等詩。又如移秦於酉，因〈秦風〉多殺伐之音。移齊於寅，因寅有「物大、物多」之意；律中太簇，《漢書·律曆志》：「太簇：族，奏也，言陽氣大，奏地而達物也。」方位屬東，「東方之情，怒也」。何謂怒？《漢書·翼奉傳》顏師古注引孟康語：「東方木，……木性受水氣而生，貫地而出，故為怒。」這樣它就可以解釋〈齊風〉為甚麼體式舒緩，泱泱有大國之風。而《詩》緯分野之所以對陳位未作調整，因為陳處季春之位，律中姑洗。《樂·叶圖徵》云：「歲氣百川一合德，鬼神之道行，祭祀之道得，如此則姑洗之律應。」姑洗應鬼神巫祭之事，與〈陳風〉正合，故未作調整。



版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

馬王堆帛書《刑德》中的分野與漢代主流的分野觀念也有很大的差異，比如它以營室為魯國的分星，以婁為燕國的分星。如何解釋這種現象呢？是否為占卦需要而進行的人為調整呢？對照《詩》緯，我們認為也不能完全排除這種可能，因為從根本上來說，《詩》緯中的分野也是星占的產物。

當然也可能由於《詩》緯的凋敝而出現的傳抄失誤。比如「齊國處孟春之位，海岱之間，土地淤泥，流之所歸，利之所聚，律中太簇，音中宮、角」，《太平御覽·地部》引只作「齊國處孟春之位，海岱之間，土地淤泥，流之所歸，利之所聚」，而《北堂書鈔》則作「齊國處孟春之位，律中太簇，音中羽」。又如「秦國處仲秋之位，男懦弱，女高瞭，白色秀聲，音中商，其音舌舉而仰，聲清而揚」，《北堂書鈔》作「秦國處季秋之位，律中南呂，音中徵」。至於《含神霧》與《推度災》的不同，也可能是其中一種誤抄。

總之，《詩》緯以六情、十二律來解說《風》詩，繫風土人情之不同於音律的差異，與《漢書·地理志》繫民情音聲之不同於水土地理之差異正相反。但它的解釋中也揉合了一定的地理因素，並且從它的解釋中可以看出，它對《風》詩的理解基本沒有背離正統《詩》學，甚至不惜故意變更分野，以適應解釋的需要。這對我們理解漢代的《詩經》學，尤其是漢代的《詩經》學闡釋，有重要的參考意義。

### 《詩》緯解《詩》

以下討論《詩》緯對《詩經》的具體解釋。

依照《緯書集成》，我們對《詩》緯的內容進行一個粗略的分類。我們認為《詩》緯的內容可以分作兩類：一類叫做共用資源，另一類叫做獨享資源。

所謂的共用資源，是指這種知識可以在《詩》緯中出現，也可以在其他緯書中出現，可以看作所有緯書都必須回答的問題。如分野，見於《詩》緯，也見於《春秋·元命包》及《易緯·稽覽圖》等；《詩·含神霧》計算東西、南北及天地距離，同樣的內容也見於《尚書·考靈曜》；聖人感生是《詩》緯的一個重要內容，一方面因為《詩》〈生民〉、〈玄鳥〉等有這方面的內容，另外也是緯書共同關心的話題，比如伏羲、黃帝、顓頊、堯、舜、契、孔子、劉邦等感生故事也同時見於《尚書·帝命驗》、《尚書·刑德放》、《春秋·元命包》等；《詩》緯解釋干支的內容又見於《春秋·元命包》；《詩》緯中「五精星坐」內容也見於《春秋·文曜鉤》及《春秋·運斗樞》；《詩》緯中大量的星占內容也間出於其他緯書；《詩》緯「昌受符，厲倡嬖，期之十世，權在室」，又見於《尚書·中候摘雒戒》；「麟木之精」又見於《春秋·考異郵》。

四始、五際是《詩》緯的理論核心，這一理論的淵源歸屬，歷史上有分歧。《說郛》卷五列之於《易緯·坤靈圖》，曰：「建四始五際，而八節通。卯酉之際為革政，午亥之際為革命。」但清人修《四庫全書》時，從《永樂大典》中輯出的《易緯·坤靈圖》中又無這句內容，明代孫穀的《古微書·易緯·坤靈圖》亦無此句，後世人如將

此句列於《坤靈圖》，追溯淵源，最早的就是《說郭》。<sup>42</sup>不知《說郭》何據？相反，歷史上的文獻倒多記載這句話屬於《詩》緯，比如《後漢書·郎顛傳》、《初學記》、《太平御覽》、《困學紀聞》等。後世學者輯佚緯書，也多是將這句列入《詩》緯，如陳喬樞據《太平御覽》卷六〇九及《困學紀聞》三，認為《說郭》誤引。其曰：「案：此語《說郭》載《易·坤靈圖》，疑誤。《太平御覽》卷六百九、《困學紀聞》三並引作《推度災》可證也。」<sup>43</sup>可見，陳氏認為「建四始五際，而八節通」，為《詩》緯所固有。但即便是這句話出自《詩》緯，到底是出自《詩緯·汜歷樞》，還是出自《詩緯·推度災》，又有分歧。《後漢書·郎顛傳》以為出自《汜歷樞》，而《初學記》則以為出自《推度災》，不過《初學記》曰出自《推度災》的話較之《後漢書·郎顛傳》多了一句「建四始五際而節通」（注意：不是後世的「建四始五際而八節通」）。明清以來的緯書輯佚，或列之於《汜歷樞》，如孫穀、趙在翰；或列之於《推度災》，如陳喬樞、黃奭。到底是屬於哪種《詩》緯，因資料短缺，亦難究其詳。列之於《詩》緯，相信並無大礙。但我們也應該注意到，《詩》緯所謂四始、五際、八節等等，從字面理解，與《易》緯關係密切，可能其最初來自《易》緯。《詩》緯可能是將其與三期、五行及《詩》原生態的四始說結合，進一步加以具體化，創造出《詩》緯的四始、五際說。

所謂的獨享資源，則指那些可能僅見於《詩》緯的內容，這些主要是《詩》緯利用陰陽五行、物候占驗等知識對詩篇或詩句進行解釋。下面摘錄《詩》緯所釋詩篇，並與漢代《詩》家解詩相參比。

「關雎知原，冀得賢妃，正八嬪」。「關雎惡露，乘精隨陽而施，必下就九淵，以復至之月，鳴求雄雌」（均見頁471）。此說〈關雎〉。原者，本也。所謂「知原」，與《毛傳》「鳥摯而有別」同。又劉向《列女傳·魏曲沃負》：「夫雎鳩之鳥，猶未嘗見乘居而匹處也。」《易林·晉之同人》：「貞鳥鳴鳩，執一无尤。」解詩、用語與《詩》緯都有相合之處。所謂「惡露」稱賞關雎能求偶於隱蔽處。《後漢書·張衡傳》：「咽河林之萋萋兮，偉〈關雎〉之戒女。」《薛君章句》也說：「言雎鳩以聲相求，必於河州隱蔽無人之處。」<sup>44</sup>

「復之日，鵲始巢」。「鵲以復至之月，始作室家，鳴鳩因成事，天性如此也」（頁470）。此說〈鵲巢〉。《鄭箋》：「鵲之作巢，冬至架之，至春乃成。」冬至於十二辟卦圖，正對應〈復〉卦。「復至之月」即十二月。《詩》緯本物候說詩，王先謙認為優於《毛詩》附會。<sup>45</sup>

<sup>42</sup> 如殷元正的《緯書》，黃奭的《通緯》據《說郭》卷五及清河郡鈔本將此條列入《易緯·坤靈圖》，但同時又列之於《詩緯·推度災》。

<sup>43</sup> 陳喬樞：《詩緯集證》，卷一，頁762。

<sup>44</sup> 王先謙（著）、吳格（點校）：《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987年），頁9。

<sup>45</sup> 同上注，頁66-67。

「彼茁者葭，一發五豝。孟春，獸肥草短之候」(頁481)。此說〈騶虞〉，本物候、利忌說詩，與《毛詩》不同。

「蟋蟀在堂，流火西也」(頁461)。此說〈唐風·蟋蟀〉。〈豳風·七月〉：「七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀入我牀下。」也說蟋蟀九月入戶在堂。詩用夏正。夏正七月，大火星向西，為寒暑之分。夏正九月之時，霜始降，婦功成，可以授冬衣。

「陽氣終，白露為霜」(頁460)。「蒹葭秋水，其思涼，猶秦西氣之變乎」(頁481)。此說〈秦風·蒹葭〉。也是本物候、利忌說詩。

「燁燁雷電，不寧不令，此應刑政之大暴，故震電驚人，使天下不安」(頁460)。「百川沸騰，眾陰進；山塚峯崩，人無仰；高岸為谷，賢者退；深谷為陵，小臨」。「十月之交，氣之相交。周十月，夏之八月」。「及其食也，君弱臣強，故天垂象以見徵。辛者正秋之王氣，卯者正春之臣位。日為君，辰為臣。八月之日交，卯食辛矣。辛之為君，幼弱而不明。卯之為臣，秉權而為政。故辛之為言新，陰氣盛而陽微生，其君幼弱而任卯臣也」(均見頁469)。「十月震電，山崩水溢，陵谷變遷，民生日促。後二年，幽王為犬戎所逐」(頁487)。這些說的都是〈小雅·十月之交〉。以日喻君，以月喻臣，古來如此，《毛傳》、《鄭箋》的解釋與《詩》緯基本一樣，如《毛傳》：「月，臣道。日，君道。」《鄭箋》：「雷電過常，天下不安，政教不善之徵。」而漢代其他說詩家與毛、鄭同。

「作邑於豐，起靈臺」(頁464)。「靈臺參天意」。「靈臺候天意也。經營靈臺，天下附也」(均見頁479)。此說〈大雅·靈臺〉。天子起靈臺，以觀天意，以望嘉祥，古義當如此。《毛詩》以《靈臺》為「民始附」於文王，《鄭箋》則云：「民者，冥也。其見仁道遲，故於是乃附也。天子有靈臺者，所以觀禋象，察氣之妖祥也。文王受命而作邑于豐，立靈臺。」與《詩》緯全同。《白虎通·辟雍》：「天子所以有靈臺者何？所以考天人之心，察陰陽之會，揆星辰之證驗，為萬物獲福無方之元。《詩》云：『經始靈臺。』」其說與《詩》緯亦同。

「王者受命，必先祭天，乃行王事。《詩》曰：『濟濟辟王，左右奉璋。』此文王之郊也」(頁479)。詩句出〈大雅·棫樸〉，其說同於董仲舒《春秋繁露·郊祭》，《毛詩》也以詩為文王之詩，只是其以詩贊文王能官人，與董說及《鄭箋》有異。同樣，「事人事，明義以照耀其所聞，故民不陷。《詩》云：『示我顯德行。』」(頁4820)詩句出自〈周頌·敬之〉，解釋同於《春秋繁露·身之養重於義》篇，說明《詩》緯確實在許多方面接受了董仲舒的影響。

《詩》緯對具體詩篇的解釋，大抵悉見於此。通過上文的比較，我們不難發現，《詩》緯對具體詩篇的解釋與漢代四家詩並無多大的差異。聯繫上文《詩》緯敘述中對《詩》的認識，及其與漢代正統《詩》學的關係，我們可以認為《詩》緯並沒有從根本上偏離正統《詩》學，它們的目的預設是一致的。只不過《詩》緯說《詩》主於陰陽，以天人感應為驗，並以天道統人事，形上意味更加濃厚而已。而且從《鄭箋》及漢



代其他《詩》說來看，《詩》緯對漢代《詩》學的影響也不容忽視。所以我們不能以虛妄為名而摒棄《詩》緯，而應當將其作為正統《詩》學的必要補充，提煉、吸收其中的合理成分。

### 對《詩》緯的評價

最後，我們來對《詩》緯進行一個簡單的評價。評價主要圍繞兩個方面：（一）它是緯書；（二）它是《詩》緯。

以往的解釋都把讖緯作為政治腐敗的產物，或簡單的斥之為迷信，今天看來這種認識不無可商。葛兆光將緯書之學看作是一般知識與精英思想的互動，是雙贏互惠的整合過程，尤其突出了緯書對經典的攀升與利用。<sup>46</sup> 劉小楓則將緯書視為左派儒教士密言式的救世知識論，「緯書具有華夏國家宗教的自然法聖典的性質，其核心是：受天命而王，以教化天下」。<sup>47</sup> 二者的分析均能切中要害，給人以頗多的啟示。但我們認為，如果從漢代經學的自身發展中去找原因，也不失為一條思路。

從源頭追查，則緯書中的某些知識濫觴甚早，比如上文說到的「刻之玉版」以及占星術等等。儒與讖緯的關係也淵源有自，孔子說：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」又說：「天生德於予。」「文王既沒，文不在茲乎？」<sup>48</sup> 所以讖言緯語中，有關孔子的話很多，他被稱作「素王」，甚至被神化。<sup>49</sup> 儘管緯書以系統的緯學的面目出現，是在漢代，但其悠久的歷史淵源，卻為其出現作了一個很好的鋪墊。同時這種久遠的歷史，使其帶有某種集體無意識的超驗力量。《詩·含神霧》有「五緯合，王更紀」（頁465）。所謂的「五緯」，即指金、木、水、火、土這五顆星。在古人的觀念中，五星會合，聖人出，就要改朝換代。古人早就推算出，五星會合大約需要五百年左右，所以他們認為五百年必有聖人出。就連漢武帝問起董仲舒也說：「夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法以戴翼其世者甚麼，然猶不能反，日以仆滅，至後王而後止，豈其所持操或諄繆而失其統與？固天降命

<sup>46</sup> 葛兆光：〈經與緯：一般知識與精英思想的互動及其結果〉，載葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，1998年），頁277-95。

<sup>47</sup> 劉小楓：〈臆說緯書與左派儒教士〉，載劉小楓：《個體信仰與文化理論》（成都：四川人民出版社，1997年），頁595。

<sup>48</sup> 分別見於《論語》〈子罕〉、〈述而〉、〈子罕〉。

<sup>49</sup> 周予同：〈緯讖中的孔聖與他的門徒〉，載朱維錚（主編）：《周予同經學史論著選輯》（上海：上海人民出版社，1983年），頁292-321；鍾肇鵬：〈讖緯中的孔子及其弟子〉，載《讖緯論略》，頁99-115。

不可復反，必推之於大衰而後息與？」<sup>50</sup>正是從這個意義上，我們才說緯學在漢代出現，是漢代經學自我補救的結果。就「緯學興起於哀平之際」這一歷史話題而言，就頗耐人尋味。雖說漢文帝時就設立了《詩》學博士，武帝時又擴大為五經博士，太學也在逐步擴張，以通經而走上仕途的士子也越來越多。但至少直到漢宣帝時，經學並沒有真正登上思想統治的寶座。漢宣帝「雜王霸以治」的訓示便透露了個中信息，這是由於正統經學與政治的生活的天生疏離所決定的。正是為了彌合經與政治的距離，緯學應運而生，通過陰陽五行、占候望氣等神學化的解釋，來拉近經典與現實的距離，並以此來干預現實。比如《十月之交》，在翼奉的緯語敘述中完全成了以神道設教的工具，且「猶巢居知風，穴處知雨」，靈驗無比。在翼奉看來，周幽王寵信后妃，又受到大臣的蒙蔽，故陰氣太重，所以有地震之災。這是神的警示，「神在天門，出入候聽」。但周幽王不思己過，故「後二年為犬戎所逐」。而當時的漢廷「左右無同姓，獨以舅后之家為親，異姓之臣又疏」。故當時災異連連，前一年「關東大水，郡國十一飢，疫尤甚」。當年「二月戊午，地震。其夏，齊地人相食。七月己酉，地復震」。<sup>51</sup>翼奉對《十月之交》作出如此的解釋，是希望時王能以周幽王為戒。歷史的教訓一旦以神示的形式出現，無疑會獲得不可否定的力量，並具有神性。這是正統的經典解釋所難以企及的。所以我們認為緯學出現的必然性就在於，它是儒家經典登上思想寶座的梯子。

《詩》緯與傳統的詩歌理論的關係，以及它對傳統詩歌理論的貢獻，已如前所述，於此不再重複，這裏只想說一下《詩》緯與《齊詩》的關係。傳統的觀點認為《詩》緯與《齊詩》是一而二、二而一的關係，這種認識頗有可商之處。《詩》緯與《齊詩》關係密切，這是不爭的事實。但我們同時也注意到，人們之所以把《詩》緯與《齊詩》等同起來，說來說去都因為董仲舒、翼奉等與《詩》的關係。《史記》、《漢書》以及《後漢書》等都沒有記載董仲舒學《齊詩》，人們之所以將其歸入《齊詩》派，就是因為其傳《公羊春秋》，《公羊春秋》屬齊學，《齊詩》也是齊學，所以董仲舒論詩就被歸入了《齊詩》派。其實這種推測根本經不起推敲，不能因為學齊學《春秋》，就斷定其一定學《齊詩》。漢代通學派出現是比較早的，比如蕭望之學《齊詩》，卻學《魯論》。胡毋生同樣學《公羊春秋》，既不見他言災異，也沒有人將他及其後學歸入《齊詩》派。所以我們認為董仲舒與《詩》緯關係密切，不是因為其學《公羊春秋》，而是因為其通《易》，<sup>52</sup>並用陰陽對《公羊春秋》作了較大的改造，以言災異，影射時事。《論衡·案書》載：「讖書云：『董仲舒亂我書。』」可能就是對此而言。再看翼奉，《詩》緯以「音律」說詩與翼奉的六情、十二律有關，翼奉也說過「臣奉竊學《齊詩》，

<sup>50</sup> 《漢書》，卷五六〈董仲舒傳〉，頁2496。

<sup>51</sup> 同上注，卷七五〈翼奉傳〉，頁3171。

<sup>52</sup> 同上注，卷八八〈儒林傳〉，頁3615-16。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

## 《詩》緯論《詩》

299

聞五際之要〈十月之交〉篇」、「《詩》有五際」之類的話，但我們並不能僅憑這一點就斷定四始、五際就是《齊詩》的東西，《漢書》本傳記載翼奉學《齊詩》，但也同時記載了翼氏「好陰陽律曆之占」。匡衡同樣學《齊詩》，但他說的四始就與《詩》緯的四始不一樣，而與《魯詩》、《韓詩》一樣。所以我們認為翼奉之學當另有淵源，絕非《齊詩》學的本來面目。據《漢書·儒林傳》等記載，董仲舒傳學與東平嬴公，東平嬴公傳學與孟卿，孟卿傳學與后蒼，后蒼傳學與翼奉，則翼奉與董仲舒又有學術淵源。所以，與其說《詩》緯受《齊詩》影響，不如說受董仲舒的《春秋公羊學》及《齊詩》翼氏學的影響。至於其與《京氏易》關係的密切，更是不需說了。因此，我們雖不反對將《詩》緯等讖緯之學歸於齊學，卻不贊成將《詩》緯歸入《齊詩》，而主張二者分列。

歷史不能反映所有事實的真相，有很多的東西我們只能靠猜測，但這猜測中究竟有多少合乎事實本來面目的成分呢？我們不敢肯定。但有一點我們是可以堅信的，《詩》緯是漢代人《詩》學思想的一種反映，它對於當時人的影響應該是巨大的，它對於傳統詩歌理論的繼承與發展，以及對於傳統詩歌的構建也是有目共睹的。這是《詩》緯的價值，也是我們研究它的動力之所在。

版權為香港中文大學中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印





## On the *Shiwei*, the Apocrypha of the *Odes*' Interpretation of the *Shijing*

(A Summary)

Cao Jianguo

For lack of data, research on the *Shiwei* 詩緯, the Apocrypha of the *Odes* in the *Weishu* 緯書 (Apocryphal Texts) has progressed quite slowly, almost still at the level of the Qing dynasty. We should note, however, the research is related to the study of the Confucian classics of the Han dynasty, especially to the study of the *Shijing* 詩經. The emergence of the *Shiwei* had its own special time background, but its total knowledge about poetry did not deviate from the traditional poetic principles. Its so-called *sishi wuji* 四始五際 and *liuqing shierlü* 六情十二律 dictions reflected the authors' views on the relations between poetry and social history and politics, and merit scholarly attention.

